
Religions et traditions populaires du Japon

Deux cas de syncrétisme shintō-confucéen : les théologies hybrides de Yoshikawa Koretari (1616-1694) et Yamazaki Ansai (1618-1682)

Conférences de l'année 2014-2015

Alain Rocher



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/1422>

DOI : 10.4000/asr.1422

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2016

Pagination : 51-60

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Alain Rocher, « Deux cas de syncrétisme shintō-confucéen : les théologies hybrides de Yoshikawa Koretari (1616-1694) et Yamazaki Ansai (1618-1682) », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 123 | 2016, mis en ligne le 08 juillet 2016, consulté le 04 mars 2020. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1422> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1422>

Tous droits réservés : EPHE

***Deux cas de syncrétisme shintō-confucéen : les théologies hybrides
de Yoshikawa Koretari (1616-1694) et Yamazaki Ansai (1618-1682)***

« Constituição íntima das cousas »...

« Sentido íntimo do Universo »...

Tudo isto é falso, tudo isto não que dizer nada.

É incrível que se possa pensar em cousas dessas.

É como pensar em razões e fins

Quando o começo da manhã está raiando, e pelos lados das árvores

Um vago ouro lustroso vai perdendo a escuridão.

Pessoa, O Guardador de Rebanhos

Das wunderbare Sehnen dem Abgrund zu...

Hölderlin, Stimme des Volks

Introduction

Nous avons laissé en suspens la conclusion du séminaire de l'année 2013-2014, nous séparant sur la promesse d'examiner un jour plus attentivement la convergence entre les courants philosophiques énergétistes d'origine continentale (*ki-ron*) et les traditions vitalistes shintoïstes (construites autour de la notion de *musubi*). Pour tenir cet engagement, nous avons choisi de faire la lumière, cette année, sur deux formes de syncrétisme shintō-confucéen, dont le rôle, dans le dispositif intellectuel du XVII^e siècle, nous a paru déterminant.

L'étonnement liminaire qui a mis notre enquête en mouvement est né d'une brève digression médiévale. Bien des historiens du syncrétisme japonais croient déceler dans les dernières décennies de la période de Kamakura (1185-1333) une mutation de paradigme affectant, sinon la logique combinatoire des syncrétismes, du moins leur composition : les syncrèses « à base bouddhique », nous dit-on, céderaient la place à des syncrèses « à base néo-confucéenne » (ou crypto-taoïste). Sans nier sa grande valeur heuristique, nous nous sommes efforcés de nuancer le discontinuisme de cette thèse de la substitution, en montrant que les mécanismes syncrétiques avaient plutôt tendance à encourager les effets de superposition. Non seulement l'appareil notionnel du bouddhisme ésotérique n'est pas entièrement effacé par le nouvel organon emprunté au néo-confucianisme ou à la grammaire de l'*in.yō gogyō shisō*, mais les combinaisons sont souvent plus complexes que de simples appariements puisqu'elles connaissent, en sus des codes dominants et sous-dominants, trois, quatre ou cinq niveaux d'imbrication ou de connotation différents, dont la description exigerait le secours d'une méréologie spécialement affûtée. Lorsque Yoshida Kanetomo inverse, à la suite de Jihen, la relation entre le

shintō et le bouddhisme (renversement à la fois hiérarchique et sémiotique puisque l'ancien signifiant devient signifié), il favorise paradoxalement la prolifération des codes philosophiques exogènes qui, malgré la fausse ancillarité à laquelle ils semblent désormais condamnés, connaissent une nouvelle disponibilité : désormais ils fonctionnent (cumulativement ou analogiquement) comme des signifiants équivalents qui s'enrichissent les uns les autres dans un jeu d'échos herméneutiques. La shintologie du début d'Edo est l'héritière directe de ce dispositif d'amplification sémantique. Nous avons choisi de nous appuyer sur deux exemples apparemment symétriques, l'un, celui de Yoshikawa Koretari, représentant ce qu'il est convenu d'appeler le *shinshu jujū* (prééminence du shintō, subalternité du confucianisme), l'autre, celui de Yamazaki Ansai, illustrant à l'inverse la forme la plus achevée du *jushu shinjū*. Du premier, nous avons analysé le *Jindai no maki Koretari kōsetsu*, le *Jindai no maki kadenbunsho*, et le *Shintō tai.i shō*. Du second, nous avons retenu le *Suika shago*, le *Jijūshō*, le *Jindai no maki kōgi* et le *Shintō tai.i*. Ces deux séries de textes, qui appartiennent à des genres distincts (exégèse des mythes, abrégés de théologie, symbolologie rituelle), ont été consultées dans leurs éditions NST et STK. Malgré la différence de compétence et d'appétence sinologique que l'on relève entre nos deux auteurs (qui semble créer entre eux un abîme infranchissable), nous nous sommes permis de traiter leurs textes comme un même système de variation, sans nous laisser abuser par la rhétorique de la symétrie suggérée par le jeu des binômes classificatoires évoqués plus haut : la parfaite contemporanéité de nos auteurs, leurs interactions attestées, la similarité de leurs projets théologico-politiques et surtout les dénominateurs communs de leurs outils herméneutiques (*yoshida shintō* et *tsuchikane no den*) nous ont paru justifier un tel traitement.

Un fil rouge relie chez nos auteurs les cinq registres discursifs suivants : une cosmogonie émanatiste, une théologie moniste, une anthropologie théandrique, une éthique de la hiérarchie et une théorie politique autoritaire. Nous avons tenté d'identifier les notions qui assurent la cohésion de ces registres.

Figures et fonctions de la théoglossie : la parole des origines

Comme le dernier Yamazaki, Yoshikawa accorde une place centrale aux versions de la cosmologie traditionnelle présentées dans les premières pages du *Nihonshoki*. En lui-même, ce choix n'est pas une innovation car ces mêmes textes avaient fait l'objet de sa première initiation shintologique auprès de Hagiwara Kaneyori (1588-1660). De plus, ils n'avaient cessé d'être le domaine réservé de l'herméneutique Urabe depuis le grand commentaire de Kanekata et les chaînes exégétiques de la lignée Yoshida. N'oublions pas que la *gens* était parée, depuis le Moyen-Âge, du titre de « famille du *Nihonshoki* », sorte de métaphore statutaire qui avalisait son autorité à la fois pour la copie des manuscrits, leur possession, et leurs commentaires secrets. Tout l'effort interprétatif de Yoshikawa et de Yamazaki semble animé par les questions, suivantes : comment transformer un matériau généalogique en objet de pensée ? Comment créer de l'idée avec des listes de théonymes ? Comment réussir cette transsubstantiation conceptuelle du récit cosmogonique sans altérer la dimension sacrée des récits soumis à l'interprétation ? La réponse

de nos auteurs, qui, comme leurs prédécesseurs, doivent « accorder » deux types de textes différents, les pures généalogies et les récits de genèse, prolonge une tendance déjà visible en filigrane dans les gloses anciennes de nos mythes, dans leurs paraphrases savantes, et dans les premiers commentaires Urabe. Il va d'abord s'agir de transformer le particulier en générique et de créer ainsi les pré-conditions d'une réflexion théo-philosophico-mythologique. La plus simple et la plus féconde des stratégies est d'abord la théocrasie. Elle est sans doute suggérée à l'origine par l'existence de nombreux allonymes dans la nomenclature du panthéon : un dieu sera considéré comme « équivalent » à un autre, ou à une série d'autres, au nom de l'homophonie des théonymes (*Kuni no toko* // *Kuni no soko*) ou de l'isotopie des dieux eux-mêmes (fonctionnellement équivalents lorsqu'ils sont placés au même échelon dans deux chaînes généalogiques concurrentes). La théocrasie peut aussi dépasser l'accrétion des allonymes et répondre à un programme concordiste quand elle jette des passerelles entre des divinités nettement distinguées dans les théogonies officielles. La logique du *honji suijaku* n'a fait qu'amplifier une tendance déjà visible à période ancienne, faisant désormais fonctionner les appariements entre systèmes hétérogènes. Les simples listes théogoniques peuvent ainsi se prêter à un premier travail sémiotique. Après les « équivalences » (horizontales), vient l'arborescence (verticale) du « partage des attributs ». Un double jeu, sur les qualificatifs et les fonctions, va permettre de transformer de simples noms en signifiants libres d'un signifié générique : ces noms renvoient ainsi à un attribut de l'être et à un état de la création. N'oublions pas que les théonymes japonais sont moins des noms propres que des agrégats magico-symboliques construits comme des mots-valises, et que l'on peut déjà interpréter comme des « jugements » ou des « propositions ». Leur abstraction, et la présence en leur sein de citations chinoises nous autorise à supposer que, dès le moment de leur compilation, les genèses du *Nihonshoki* avaient déjà fait l'objet d'une élaboration intellectuelle, articulant délibérément cosmogonie et théogonie en décrivant, dans un jeu complexe de théonymes à double fond, la formation progressive du monde et la lente émergence du corps des dieux. La systématisation de l'herméneutique des épiclèses facilite les télescopages dans les lignées généalogiques et encourage le phénomène si bien analysé par Schelling sous le nom de *Grundlegung*. A cet effort s'ajoute un deuxième registre d'encodage : celui qui consiste à plaquer les valeurs du *gogyō shisō* sur les listes de dieux.

Le point culminant de ce travail de théocrasie est bien sûr la thèse moniste de Yoshikawa, qui se situe dans le prolongement de celle de Yoshida Kanetomo. Mais là où Kanetomo faisait le choix de l'abstraction et des néologismes à coloration taoïsante (*Kyomu Taigen Sonjin/Ōsora no mikoto no mitamashii*), Yoshikawa, reste fidèle au matériau figuré de la mythologie classique, faisant de Kuni no tokotachi le dieu originel et le maître latent de l'univers : c'est à partir de lui, et de lui seul, qu'il développe la série des émanations. Ce choix prend sa source dans les versions Na, Nv1, Nv4a, Nv5 du *Nihonshoki*, et respecte les options du Watarai et du Yoshida shintō. Si Yamazaki semble préférer la séquence généalogique du *Kojiki* (et celle de Nv4b), l'égalité qu'il pose entre *Ame no minaka nushi* et *Kuni no tokotachi* relativise cette différence et rappelle que les réseaux d'équivalence entre les dieux sont solidement implantés dans la théologie shintō, dont ils assurent la cohésion interne.

Mais la symbolique des noms de dieux (fussent-ils des propositions codées ou des identités secrètes) n'épuise pas à elle seule le champ de la « théoglossie ». Prolongeant une tradition déjà bien constituée dans le Yoshida shintō, nos auteurs définissent la mythologie comme une « parole divine ». Remontons aux sources de cette expression. Malgré l'indécision sémantique qui le marque dès l'origine (génitif objectif ou génitif subjectif?), le binôme *kamugatari* identifiable dans l'épisode terminal du mythe d'Opokuninusi (K. NST 1.74-75) semble n'avoir eu initialement qu'une fonction classificatoire : il désignait sans doute les poèmes *sur* les dieux (plutôt que les poèmes chantés *par* les dieux), pour les distinguer des autres *kayō*. Dans un registre plus littéraire, les gloses anciennes du *Kanajō* du *Kokinshū* semblent suggérer qu'un même type de taxinomie hantait les spéculations sur l'origine du *yamato uta*. L'idée que la poésie est d'origine divine perdurera longtemps dans la culture esthétique japonaise, puisqu'on en trouve des traces à l'époque d'Edo. Mais lorsque Yoshida Kanetomo utilise l'hapax du *Kojiki*, il l'arrache à son contexte premier et le lit *kangoto*, ce qui implique un important glissement de sens, puisque l'on passe explicitement du « récit (*katari*) sur les dieux » à la « parole (*koto*) des dieux », levant l'ambiguïté relevée plus haut, et plaçant le problème sur le plan plus général d'une ontologie du langage. Le commentaire, le « dire personnel » (*watakushikoto*), bref, la posture métadiscursive, dévalorisent le *Kojiki* et le *Sendaikujihongi* nous explique l'introduction du *Nihonshoki jindai no maki shō*, alors que le *Nihonshoki* (parce qu'il n'a pas de préface !) serait une pure transmission de paroles divines. Yoshikawa sera fidèle jusqu'à l'absurde à cette belle hypothèse, puisqu'il ira jusqu'à voir dans l'incipit de la version Na du *Nihonshoki* une parole du dieu Izanaki, alors qu'il s'agit d'une citation savante puisée dans le *Huainanzi*. Yamazaki Ansai, de son côté, ne renie pas cette tradition, mais il s'intéresse plus à l'inscription de la parole divine dans des lieux spécifiques (paroles prophétiques ou paroles de fondation).

La sacralité des noms ou des paroles divines explique l'importance prise par l'étymologie dans l'arsenal exégétique de nos auteurs : véritable voie royale de la compréhension, elle est d'abord appliquée au lexique élémentaire de la genèse (les orients, le terme générique désignant les dieux, les noms du pays, le premier adverbe du texte, etc.). Or, cette exégèse étymologique se déploie dans deux directions, phonosémique et graphosémique, dissociation typique du phénomène diglosse que David Pollack appelait « the fracture of meaning » (Princeton, 1986). Dans sa lecture vernaculaire, *inisipe*, le mot qui ouvre la genèse (sorte de *bareishit more nipponico*) est interprété en termes dynamiques et spatio-temporels (*inisi // nisi*), sens surdéterminés par une symbolique solaire (depuis l'origine [*inisipe*] c'est l'astre qui s'en va [*inisi*] vers l'ouest [*nisi*]), tandis que le sinogramme (*kag>gū*) qui le note est décomposé en ses graphes hypotaxiques (dix + bouche) pour désigner la parole de l'humanité première, avant l'invention de l'écriture.

L'une des fonctions principales de l'étymologie est de multiplier au maximum les harmoniques sémantiques, et surtout de jointoyer les différents registres : le mot dieu (*kami*) est renvoyé à la fois à l'ustensile rituel par excellence, qui assure la présence divine (le miroir : *kagami*) et à l'activité de la conscience réfléchissante (*kangae-miru*).

Les opérateurs généalogiques

Mais ces jeux sur les théonymes ou sur les étymologies ne sont qu'une propédeutique. La véritable réélaboration conceptuelle du discours cosmologique ne commence qu'avec la mise à contribution d'une paire notionnelle, « le non-encore-né/le déjà-né » (*mishō/ishō*), qui est l'avatar lointain du binôme « non-encore-manifesté/déjà-manifesté » (jp. *mihatsu/ihatsu* ; ch. *weifa/yifa*), dans le but d'expliquer les différents stades de la production du monde et de la naissance des dieux : le chaos originel, les dieux monadiques « qui cachent leur corps », les parèdres analogiques stériles, et le premier couple divin qui lance le processus de la génération. Dans la lecture proposée par Yoshikawa, la genèse est une mytho-mathématique qui raconte simultanément le passage de l'Un au pluriel, et le glissement du « sans forme » vers l'être formé.

Nous avons risqué quelques coups de sonde dans la mémoire sémantique de la double notion *mishō/ishō*. Sa première formulation remonte au chapitre liminaire du *Zhongyong*, où elle est associée au verbe *fā* et non au verbe *shēng*, mais Yoshikawa, à la suite de Yoshida, souligne explicitement l'équivalence entre les deux.

Tant que plaisir, colère, tristesse et joie ne se *sont pas encore manifestés*, c'est le Milieu. Lorsqu'*ils se manifestent* sans dépasser la mesure, c'est l'harmonie dans l'action. (*kido airaku no imada hatsusezaru, kore wo chū to iu. Hatsushite mina setsu ni ataru, kore wo kwa to iu.*) (trad. A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris 1997, p.270).

Ce binôme renvoie à une fonction strictement éthogénétique et reste cantonné au registre psychologique : l'idée d'émergence, qui dessine un partage entre l'amon et l'aval, ne concerne à ce stade que les passions, et la possibilité d'une remontée en-deçà de la manifestation des sentiments (ou, à défaut, le lot de consolation d'un équilibrage entre ces sentiments) alimente l'espoir d'une maîtrise non violente de l'émotion. Entre la modestie de l'usage classique de cette paire notionnelle et sa « sublimation cosmologique » tardive, caractéristique de la pensée néo-confucéenne, et clairement revendiquée chez Yoshida (pseudo-Kanenao, *Shintō tai.i*, dans *STK Ronsetsuhen* 8, *Urabe shintō jō*, p. 3-5) plusieurs systèmes de catégories ont joué leur rôle d'amplificateurs : la théorie des cinq phases généralise l'idée d'une homologie entre le micro- et le macrocosme, le daoïsme distingue deux modalités du *tian* comme « incréé » et « créé » (*xian tian / hou tian*), et le bouddhisme apporte les harmoniques de son riche vocabulaire conceptuel. Les composés à préfixe négatif (*wei-* / *mi-*) aliment de leurs nombreux dérivés la pensée de la virtualité : *mirai* pour désigner le non-advenu, l'à-venir (*anārgata* du sk.), *sandai no miken* (la non-encore-manifestation des trois vérités), *mido* (qui n'a pas encore atteint l'illumination), *mishōmu* (type de néant précédant la naissance, le *prāgabhāva* du sk.). L'expression *weisheng yiqian / mishō izen* renvoie à une forme d'absolu précédant toutes les déterminations et, dans cette veine, le zen égrène les *kōan* incitant l'adepte à découvrir quel était son aspect « avant la naissance de ses parents » (*fubo mishō izen*). Les binômes qui associent les deux moments d'un même concept sur le modèle « pas encore/déjà » sont moins fréquents, mais ils méritent d'être cités : *mishō*, le non-encore-né (*anutpanna*) s'oppose à *ishō*, le

déjà-né (*utpanna*) ; *mihosshin* (qui n'a pas encore suscité de pensée d'éveil) s'oppose à *ihosshin*. Notons que, dans le champ du bouddhisme, l'amont de la manifestation (les composés à « base *wei/mi-X* ») est souvent dévalorisé (à l'exception du *mishō izen* cité plus haut), représentant un stade « non marqué », puisque seule la forme « à base *i-X* » illustre la plénitude du concept suffixé, comme le rappelle fortement le quadrinôme *mishō ishō* (faire comme si l'on avait atteint l'illumination alors que ce n'est pas encore le cas). Dans la tradition confucéenne, le même binôme a plutôt tendance à valoriser le premier des deux termes, sans pour autant vouer le second à l'insignifiance, puisque l'alternance du *mi-X* et du *i-X* est un donné caractéristique du flux combinatoire du monde. L'intérêt du couple *mihatsu/ihatsu* (ou de sa variante *mishō/ishō*) tient à ce qu'il introduit dans la réflexion et dans les ontologies syncrétistes une perspective dynamique qui s'oppose à la binarité verticale et statique du *kenmitsu*, fréquente dans le bouddhisme tendai et shingon ou dans le syncrétisme shintō-bouddhique.

Loin d'être un simple placage conceptuel dénué de prégnance herméneutique (l'on sait d'ailleurs qu'elle est déjà lisible, confusément, sous la qualification apophatique d'*avant-être* [*kizen* signifie littéralement « avant l'amorce »] chère à la théologie Watarai), l'opposition *mishō/ishō*, telle qu'elle est appliquée à la lecture des mythes, démontre sa fécondité en fonctionnant à tous les niveaux sémantiques, au sein d'un vaste dispositif homéomère : l'infiniment grand et l'infiniment petit sont également soumis à sa loi. Qu'il s'agisse d'opposer le « non-encore-né » au « déjà-né » dans leur dimension macrocosmologique (les brumes initiales, l'océan primordial, le chaos précédant la dissociation ciel/terre et la naissance des premiers dieux), de distinguer plus finement les dieux informés des dieux formés, ou encore d'opposer, dans un même récit mythologique, un stade virtuel des protagonistes (les parents du monde avant leur union) à leur stade « réalisé » (après l'union qui leur permet d'enfanter îles et dieux de la nature), la même clé permet d'ouvrir toutes les portes et de démontrer l'organicité sémantique du récit mythologique. Comme le reconnaissent Yoshikawa et Yamazaki, qui signalent leur dette en utilisant l'expression *Urabe no mishō Izanaki-Izanami ishō no Izanaki-Izanami no setsu*, l'idée remonte à Kanetomo, mais Yoshikawa Koretari lui donne un champ d'application plus vaste que ne le fait son modèle. Soucieux de ne laisser aucun élément du mythe hors du filet du sens, Yoshikawa va jusqu'à interpréter le « Pont Flottant du Ciel » comme le symbole par excellence de la médiation entre le « non manifesté » et le « déjà manifesté », ce qui, au demeurant, n'a rien d'une extrapolation absurde puisque plusieurs variantes du Nihonshoki en faisaient déjà un lien entre ciel et terre, au même titre que le Ame no mihashira.

C'est à ce point que se produit un deuxième saut herméneutique qui présente un indéniable intérêt philosophique. Le dieu originel Kuni no tokotachi no mikoto a la particularité de posséder deux modes d'être. En tant que « non-encore-manifesté », il correspond au chaos (ou plutôt à l'indistinction première, *hundun* se lisant *marokare[itaru]*), à l'énergie latente du monde, au *qi/ki* originaire lové dans le *taiji*. Mais en tant que « déjà-manifesté », il forme les étants et les compénètre. Or, ces deux modes ne sont pas consécutifs (du moins pas uniquement tels) : ils sont avant tout pensés comme superposés. En effet, lorsque le « non-dieu originel » accepte, en

devenant un dieu identifié (l'Un défini), d'altérer sa parfaite virtualité, sa dimension première ne disparaît pas pour autant : avec la génération, l'ontologie est affectée par une « subduction de strate », et le « non-encore-manifesté » continue d'insister sous la visibilité du « déjà-manifesté ». L'être formé déploie les figures de ses activités et l'arborescence de ses spécifications « sous le regard » de l'être indéterminé qui l'enveloppe, lui sert de toile de fond et lui offre une source inépuisable. La vie n'est possible que grâce à cette présence continue mais secrète du tréfonds. Cette thèse théologique a pour corollaire un postulat a-chronique qui trahit une indéniable volonté de système chez nos commentateurs. En effet, les théologiens shintō, de Kanetomo à Koretari, refusent de reconnaître l'existence d'une césure entre l'*illud tempus* (*jindai*, l'âge des dieux) et le présent des hommes : pour eux, l'âge des dieux n'a jamais cessé d'être là, et la plénitude de l'être ne connaît ni passé ni futur (ni risque d'entropie), mais seule l'insistance d'un présent absolu. Yamazaki et ses disciples (Ōgimachi Kinmichi par exemple) ne disent pas autre chose lorsqu'ils rappellent que l'âge des hommes *est* l'âge des dieux et qu'ils n'ont pas de mots assez durs pour dénoncer l'idée d'une souveraineté humaine commençant à partir de Jinmu. Autre corollaire : l'acte rituel ne repose plus sur le fameux « comme si » confucéen (décrochage qui marquait le début d'une réinterprétation éthique du rituel) ; il exige au contraire une théologie de la présence. Dans ce sens, l'on peut dire que Yoshikawa opère un renversement littéraliste de l'injonction confucéenne *ru shen zai*, puisque pour lui, les dieux sont effectivement là devant le sacrifiant.

La théandrie

La clé universelle du *mishō/ishō* permet également à Yoshikawa de fonder cosmologiquement sa thèse sur la nature divine de l'homme, qu'il présente comme « l'œil » du shintō. Pour moduler cette affirmation, il importe de rappeler que pour Yoshikawa (comme pour Kanemi un peu plus tôt) cette divinité de l'homme ne concerne pas l'homme « ordinaire » (*bonjin*), mais l'homme vraiment homme, qui seul réalise à plein son essence, à savoir le souverain, celui dont la divinité est donnée, ou, à la rigueur, les seigneurs féodaux (dont Kanemi et Yoshikawa se feront une spécialité d'orchestrer les apothéoses). La divinité optative, qui est le lot de l'humanité commune, doit, elle, se conquérir par une conjonction d'ascèse et de grâce. Rappelons d'abord que cette tentation théandrique est répandue, de façon diffuse, dans plusieurs courants shintō (l'idée d'une porosité de la frontière entre hommes et *kami* est un *locus classicus* de la shintologie), et l'on ne peut isoler les efforts de nos théologiens de cette toile de fond. Pour rester dans notre champ de variation, Yoshikawa Koretari et Yamazaki Ansai semblent défendre des positions voisines, le premier nommant sa thèse « union homme-dieu » (*shin-jin gō.itsu*, parfois *shinjin ittai*, *shinjin funi*), le second « unité ciel-homme », ou « unité dieu-homme » (*tenjin yuiitsu*, *shinjin yuiitsu*). Alors que le premier modèle est explicitement fusionnel, le second ne pose l'unité de l'homme et de ciel que par le truchement d'un élément tiers (voie *dō*, ou principe *ri*) qui imprègne ou « traverse » (*tsuranuku*) les deux termes de l'équation. L'unité ciel/homme, chez Yamazaki, est une unité de « participation ». Chez Yoshikawa, le lien entre l'homme

et dieu est à la fois plus immédiat et plus intime. Et ce lien ne se noue pas dans l'abstraction d'un partage d'attributs, il se joue dans l'événement de la genèse, car c'est bien là que le dieu originel travaille de l'intérieur sa forme manifestée qu'est l'homme. Reconnaissons une nouvelle subtilité dans le jeu notionnel auquel se livre Yoshikawa. Une lecture rapide pourrait nous faire croire que l'homme (en sa qualité d' « étant formé » et « déjà manifesté ») est l'avatar lointain et visible du dieu, et qu'à ce titre il prend place parmi les « dix mille étants » dans le processus d'émanation et de spéciation, n'ayant, par rapport à eux, qu'une préséance statutaire (il fait partie des Trois Augustes) sans jouir pour autant d'une antériorité généalogique. Or, l'étrange position de Yoshikawa est plus complexe que cela. Il postule une antécédence radicale de l'homme par rapport aux étants, comme s'il bénéficiait d'une co-originarité avec le grand dieu qui viendrait sceller leur intime parenté. Kuni no tokotachi no mikoto, qui est le nom du sans-nom, la forme du sans-forme (selon l'expression consacrée dans la tradition shintologique depuis le *Jinnō jitsuroku*), se pré-manifeste comme entité, avant la naissance du monde (séparation du ciel et de la terre), en sortant de la brume originelle sous la guise d'une apparence humaine. Cette thèse semble avoir été confortée dans l'esprit de Yoshikawa par un argument philologique d'un littéralisme presque aberrant : dans les versions Nv3 et Nv5 du *Nihonshoki*, la « chose » (*mōnō*) intermédiaire entre l'indistinction originelle et le premier être, se transforme en une entité graphiée dans le texte à l'aide du sinogramme « homme » (les caractères *ren* ou *shenren* sont généralement lus *kami* par les philologues modernes, ce qui évacue le problème) qui porte le nom de *Kuni no tokotachi*. Le souvenir de cette parenté première est préservé, en aval de la genèse, dans une thèse qui est un écho affaibli du bouddhisme ésotérique, et qui affirme que le « cœur du monde » est le dieu, tandis que le « cœur de l'homme » est son esprit en tant qu'il participe de la divinité. Exprimée mythologiquement, cette thèse raconte l'enfantement, par *Kuni no tokotachi*, de la divinité du miroir céleste (contenant le li et le qi), associée au « cœur » (*shin/kokoro*) dans sa double dimension cosmique (dieu) et humaine (esprit).

La théandrie n'est pas une simple construction philosophique, elle se démontre in vivo en se pratiquant dans l'éthique qu'elle façonne, et là encore, il importe de faire apparaître les différences subtiles qui séparent nos jumeaux philosophiques. Yoshikawa et Yamazaki ont tous deux construit leur éthique sur la centralité de la vertu de « respect » (*KEI / tsutsushimi*) ; chez tous deux, la notion fétiche de Cheng Yi (*jing*) perd une partie de son sens si original d'attention soutenue portée au stade inchoatif de la manifestation (c'est la conscience aiguisée de l'infime amorce) pour revenir à sa connotation hiérarchique. Chez tous deux, l'éthique du respect cherche à se théoriser en s'appuyant sur des jeux étymologiques douteux inspirés de la dynamique des cinq phases. Chez tous deux, le respect est directement subordonné à la clé de voûte du système des vertus de Zhou Dunyi, l'authenticité/sincérité (*cheng*). Chez tous deux, la vertu se colore d'une nuance théologique (les dieux sont les destinataires naturels du *tsutsushimi*), quand elle ne se substantialise pas, comme chez le dernier Yamazaki. Mais si, pour Yoshikawa, le travail éthique est une entreprise secrète qui vise à réaliser en soi l'inchoativité du *mishō* (promesse involutive qui évoque presque la posture du « retour » taoïste

et qui remonte en-deçà de la morale), Yamazaki propose un programme gradualiste ouvert à tous, qui se décline en trois voies possibles, celle de la moralité conduisant à la sagesse (*seichi ankō*), celle de l'étude et de son application (*gakuchi rikō*) et celle de l'ascèse (*konchi benkō*).

Conclusion

C'est bien une sorte de « mythéologie » hybride que développent Yoshikawa et Yamazaki, et tout indique qu'ils ont caressé l'ambition d'offrir une « vision-en-dieu » à l'élite féodale du XVII^e siècle en l'appuyant sur les genèses du *Nihonshoki* relues à grand renfort de notions néo-confucéennes, et taoïsantes, sans parler de lointaines réminiscences bouddhistes. Mais si Yamazaki a rapidement compris le parti qu'il pouvait tirer du nouveau statut de l'écrit et de la popularisation de l'imprimerie en vulgarisant son message et en systématisant le « codage divinatoire » des mythes, son contemporain est resté attaché à l'élitisme des traditions secrètes et des rituels de divinisation, ne gagnant à sa cause que quelques *daimyō* de province.

La très riche mémoire citationnelle de nos textes nous imposera de consacrer le séminaire de l'an prochain à une exploration des théologies yoshidiennes.

Bibliographie

Sources

Abe AKIO, Taira SHIGEMICHI (éd.), *Kinsei shintōron, zenki Kokugaku*, NST n° 39, Iwanami, Tokyo 1972.

Suika shintō (jō), Shintō taikai, Ronsetsuhen 12, Tokyo 1984.

Suika shintō, (ge), Shintō taikai, Ronsetsuhen 13, Tokyo 1978.

Urabe shintō (jō), Shintō taikai, Ronsetsuhen 18, Tokyo 1985.

Yoshikawa shintō, Shintō taikai, Ronsetsuhen 10, Tokyo 1983.

Études

Taira SHIGEMICHI, *Yoshikawa shintō no kisoteki kenkyū*, Yoshikawa Kōbunkan, Tokyo 1966.

Tokuhashi TATSUNORI, *Yoshikawa shintō shisō no kenkyū*, Perikansha, Tokyo 2013.

